Die Anschauungen des frühen Mittelalters vom Sonntag,

dargestellt mit Berücksichtigung der Entstehungsgeschichte des christlichen Dekalogs.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Würde eines Lizentiaten der Theologie, der theologischen Fakultät der Universität Marburg vorgelegt von

Wilhelm Thomas aus Augsburg,
Pfarrer extr. zu Marburg-Ockershausen.

Marburg-Lahn
Druckerei Bauer
1929

Angenommen auf Grund eines Gutachtens der Professoren
D. Niebergall
und D. von Soden.

Marburg, den 1. August 1928.

Der Dekan
D. Dr. Hermelink

Die vollständige Abhandlung erscheint gleichzeitig in Stärke von 8 Bogen in dem Verlage von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen. Siehe das vollständige Inhaltsverzeichnis am Schluß.

I. Kapitel.

Einleitung.

Die vorliegende Untersuchung hat sich die Aufgabe gesetzt, soweit es nach dem Stande unserer Quellenkenntnis möglich ist, eine Lücke in der Geschichte des Sonntags und der Lehre vom Sonntag zu schließen, eine Lücke, die sich in den bisherigen Darstellungen der Sonntagsgeschichte recht deutlich fühlbar macht.[1] So grundlegend auch die Ereignisse in der Urgemeinde und später das Sonntagsgesetz Konstantin des Großen sind — nächst ihnen hat keine Zeit so entscheidend am christlichen Sonntag gestaltet wie das frühe Mittelalter. Mit dem Augenblick, wo germanische Stammesstaaten katholisiert werden, entwickelt sich eine praktische Theologie und Kirchenzucht des Sonntags, die in unverkennbarer Spannung mit der überkommenen Sonntagslehre steht. Bei Thomas von Aquin ist dann, hier wie überall, der Kompromiß geschlossen, der die Spannung überbrückt — ein Kompromiß so dauerhafter Art, daß ihn auch ein Luther zunächst nur für eine vorübergehende Zeit zerschlagen konnte: die Lehre von der durch Schöpfungsordnung, Naturrecht und mosaische Gesetzgebung geordneten Begehung eines je siebten Tages als Kultus- und Ruhetages. Man könnte diese Lehre den semisabbatarianischen Kompromiß nennen, weil sie mit den Sabbatariern darin einig ist, daß der Dekalog als Gesetz in der Kirche Christi gilt, aber doch vor der Konsequenz einer Verlegung des christlichen Feiertages auf den Sabbath zurückschreckt. Zu zeigen, wie die Spannung zwischen Theorie und Wirklichkeit, die jenen Kompromiß nötig machte, aus der kirchlichen Praxis heraus entstanden ist, und wie sich die gleichzeitige theologische Wissenschaft mit ihr abgefunden hat, das ist eine Aufgabe, von deren

1) Als wichtigste Vorarbeiten, die die Geschichte des Sonntags im frühen Mittelalter berühren (vgl. den Nachweis des Schrifttums!) nennen wir:

Otto Henke, Der Sabbatismus 1873
M. Rieger, Staat und Sonntag 1877
Theodor Zahn, Geschichte des Sonntags 1878
Otto Zöckler, Sonntagsfeier (RE³) 1906
Hans Meinhold, Sabbat und Sonntag 1909
Henri Dumaine, Dimanche (Dd'A) 1920
G. Glazebrook, Sunday (ERE) 1921

Dazu an Quellensammlungen und Materialnachweisen:

Joh. Konr. Irmischer, Staats- und Kirchenordnungen über die christliche Sonntagsfeier 1839/40
Robert Cox, the Literature of the Sabbath Question 1865.

Lösung die Erkenntnis des Gesamtverlaufs der Entwicklung des Sonntags sehr wesentlich abhängt. Will man sie richtig durchführen, so muß, eben im Hinblick auf Thomas von Aquins Lösung, die Frage beachtet werden, wie sich jeweils zur theoretischen und praktischen Behandlung der Sonntagsfrage die Auslegung des dritten Gebotes (augustinischer Zählung) im Dekalog verhalten habe.

Um diese Fragen zu beantworten, sollen zunächst die Ergebnisse der bisherigen Forschung über den Sonntag in der Spätantike kurz wiedergegeben werden, wobei wir vor allem auf der gründlichen Darstellung Henri Dumaines in seinem Artikel Dimanche im Dictionnaire d'Archéologie fußen dürfen.[1] Dann sollen mit möglichster Vollständigkeit und in geschichtlicher Reihenfolge alle Quellen kirchenrechtlicher, liturgischer und allgemein literarischer Art befragt werden, welche die Geschichte der abendländischen Kirche aus dem 6.—10. Jahrhundert bietet. Hierbei werden sich Gallien und Spanien im 6. Jahrhundert, sowie Irland und England in den darauf folgenden Jahrhunderten als die eigentlich schöpferischen Orte und Zeiten erweisen, so daß die Entwicklung seit Karl dem Großen trotz ihres reichlicheren Stoffes schon wieder eine gedrängtere Darstellung erlauben wird. Zu einem Ausblick in die Sonntagsgeschichte des hohen Mittelalters veranlassen dann noch die Entstehung der treuga dei und die scholastische Repristination der altchristlichen Sabbathlehre. All dies kann aber gar nicht durchgeführt werden, ohne daß auch die allgemeinen Fragen der Methoden der Missionierung Mitteleuropas, der kirchlichen Unterweisung und der Bibelauslegung gestreift werden. Zugleich müssen wichtige Vorgänge der Liturgiegeschichte und der europäischen Rechtsentwicklung zur Sprache kommen. Und gerade weil es sich beim Sonntag um eine Einzelheit des kirchlichen Lebens handelt, die nie im Mittelpunkte des dogmengeschichtlichen oder machtpolitischen Kampfes gestanden hat und die deshalb in den Quellen ganz harmlos, ohne alle Verfälschungen dargestellt wird, so dürfen wir hoffen, etwas von dem Pulsschlag der frühmittelalterlichen Völker selbst zu spüren. Daß andererseits aus dem gleichen Grunde manches lückenhaft und hypothetisch bleiben muß, bedarf keiner besonderen Begründung.

1) Im Folgenden mit D. und der Ziffer der Spalte zitiert. Quellenbelege wolle man dort einsehen.

III. Kapitel.

Die praktische Theologie des Sonntags im Abendland während des 6. Jahrhunderts.

a) Vorbemerkung.

Was M. G. Glazebroock[1] das sabbatarian movement genannt hat, die „Bewegung für die Durchsetzung der Sonntagsheiligung" in der Völkerwanderungszeit, ist in Wirklichkeit eine zusammengesetzte Größe. Die Kräfte aufspüren, die diese Bewegung tragen, heißt die Entstehung des mittelalterlichen und damit auch des neuzeitlichen Sonntags verstehen. Gewiß brauchten Staat und Kirche für ihre schwere missionarische und staatspädagogische Aufgabe den Sonntag als Rückgrat christlicher Kultussitte. Diesen Gesichtspunkt hat man bisher fast allein gekannt. Aber sie wären nicht dazu gekommen, gerade den Sonntag zu diesem Rückgrat der öffentlichen Ordnung zu machen, wenn nicht in den zu christianisierenden Völkern und Schichten bestimmte Kräfte gerade diesem Versuch entgegengekommen wären, Kräfte primitiver Religiosität, deren Bundesgenossenschaft man angesichts des harten Ringens auf die Dauer nicht verschmähen mochte. Dagegen können wir eigentlichem Sabbatariertum, d. h. der biblizistischen Zurückbeziehung auf den jüdischen Sabbath, nur eine sekundäre Bedeutung zumessen.

Wir können die ganze Bewegung studieren in den Niederschlägen, die sie gefunden hat: in den konkreten Vorschriften und Ordnungen für den Sonntag und in den Anschauungsformen, die gepflegt wurden, weil sie geeignet schienen, jenen Vorschriften Anerkennung zu verschaffen. Man gestaltete eine juristisch greifbare Satzung des Sonntags und gleichzeitig einen religiös wirksamen Myrthos des Sonntags, oder wenn wir im Ausdruck der mittelaltelichen Sprache näher bleiben wollen: die Äußerungen zur Sonntagsfrage haben eine kanonistische und eine legendäre Seite, eine kirchenrechtliche und eine im weiteren Sinne theologische. Die Gipfelpunkte der Entwicklung liegen da, wo es entweder der Legende gelungen ist, die canones, denen sie zugeordnet ist, menschlicher Ueberlegung und Willkür dadurch zu entrücken, daß sie ihren unmittelbar göttlichen Ursprung behauptet, — das geschieht im Himmelsbrief; oder umgekehrt, wo es gelungen ist, einen göttlichen Kanon ausfindig zu machen, in den man die Sonntagsordnung hineindeuten kann — das geschieht in der kirchenrechtlichen Auswertung des Sabbathgebotes im Dekalog.

1) ERE 12,104.

b) Cäsarius von Arles.

An der Schwelle des 6. Jahrhunderts tritt uns als führender Kirchenmann Cäsarius von Arles (469/70—542) entgegen. Die Schwierigkeit, seine Persönlichkeit und seine Haltung in der Sonntagsfrage deutlich zu erkennen, beruht darauf, daß seine Predigten meist unter falschem Namen auf uns gekommen sind.[1] Solange eine kritische Ausgabe des echten Gutes nicht vorliegt, muß den Ausgangspunkt seiner Beurteilung bilden, was ihn als einen kraftvollen, aber traditionstreuen Träger seines Bischofsamtes erkennen läßt. Anschließend kann erörtert werden, wie weit Gedanken sein eigen sein können, die im ganzen mehr der nachfolgenden Entwicklung angehören.

Das Hauptanliegen im Umkreis der Fragen, die sich um den christlichen Sonntag kristallisieren, ist für ihn (wie in gewissem Sinne für die Väter von Elvira) der regelmäßige und unverkürzte Kirchenbesuch durch die Gemeindeglieder. Man vergleiche folgende drei Äußerungen, in denen es um das Bleiben in der Kirche bis zum Schlusse des Gottesdienstes geht und deren erste aus dem Sermo 281 des pseudepigraphischen Appendix zu den Augustinuspredigten in der Patrologia Latina Mignes[2] stammt, die zweite aus der Vita Caesarii[3], die dritte aus den Beschlüssen der von Cäsarius geleiteten Synode von Agde (506), deren Kanon 47 sie bildet.

1. „Rogo vos, fratres charissimi, et paterna pietate commoneo, ut quoties aut in die dominico, aut in aliis maioribus festivitatibus missae fiunt, nullus de ecclesia discedat, donec divina mysteria compleantur. Et quamvis multi sint, de quorum fide et devotione gaudeamus, sunt tamen plures minus de salute animae suae cogitantes, qui lectis divinis lectionibus statim de ecclesia foris exeunt; cum tamen etiam, dum ipsae lectiones leguntur, aliqui ex illis ita otiosis et saecularibus fabulis occupantur, ut eas nec ipsi audiant, nec alios audire permittant."

2. „Post haec quadam die prospiciens de altario . . . vidit aliquos, lectis euangeliis, de ecclesia foris exire . . ." (Cäsarius mahnt die Weggehenden zur Ausdauer im

1) Über die Vorarbeiten zur Sichtung des überkommenen Gutes vgl. man C. Fr. Arnold, Caesarius von Arelate 1894, S. 491 f, und A. Malnory, Saint Césaire 1894, p. XI ff. Letzterer geht in der Verwertung des unter des Caesarius Namen Gehenden nicht kritisch genug vor. Es handelt sich vor allem um die Ausscheidung der Cäsarius zugehörigen Sermones aus dem Predigt-Appendix zu Augustin in Mignes Patrologia latina M 39,1639—2352.

2) M 39,2276. Den Nachweis der Echtheit dieses Sermo s. bei Arnold und bei Malnory aaO. Der Hauptgrund ist die hier festgestellte Übereinstimmung.

3) M 67,1018: vita 1,2 (19) (MGH script. Merow. 3,466 (27)).

Kirchenbesuch und läßt in künftigen Fällen die Kirchentüren nach der Vorlesung des Evangeliums schließen).[1]

3. „Missas die dominico a saecularibus totas teneri speciali ordinatione praecipimus: ita ut ante benedictionem sacerdotis egredi populus non praesumat. Qui si fecerint, ab episcopo publice confundantur".

Sieht es hier so aus, als wäre es gerade die Predigt, um deren regelmäßigen Besuch es Cäsarius zu tun ist, so zeigt der weitere Verlauf des Sermo 281 und der ganze Sermo 282 der gleichen Sammlung, daß es Cäsarius selbstverständlich ebensosehr um das Bleiben zur Mysterienfeier zu tun war.[2] Ueber die Haltung des Cäsarius in der Fastenfrage haben wir ebenfalls verschiedene Zeugnisse. Die Vita sagt von ihm[3], daß er sich in der Zeit seiner strengsten Askese Sonntags etwas Gemüse oder Brei gekocht habe, das die Woche über reichen mußte. Daraus geht nicht nur die Selbstverständlichkeit hervor, daß Cäsarius gerade am Sonntag die Arbeit des Kochens auf sich nimmt, sondern auch, daß der Sonntag der Tag ist, an welchem am wenigsten von Nahrungseinschränkung die Rede sein darf. Dementsprechend bestimmt er in seiner regula ad monachos[4]: „. . ieiunandum excepta dominica, in qua non licet penitus ieiunare, propter resurrectionem domini. Si quis die dominica ieiunat, peccat". Und der Kanon 64 (= LXXVII) der statuta ecclesiae antiqua, als deren Verfasser Cäsarius vermutet wird[5], wiederholt das Fastverbot von Gangra.[6]

Steht Cäsarius in dieser Frage auf dem Boden der gemeinkirchlichen Ordnung, so vertritt er in der Frage des Sabbathfastens insoweit die römisch-spanische Sondertradition, als er im Kanon 12 des Konzils von Agde beschließen läßt, daß in der ganzen Quadragesimalzeit nach bischöflichen Anordnungen und unter Androhung der Ausschließung gefastet werden solle, die Samstage eingeschlossen, und nur die Sonntage ausgeschlossen. Auf diese Weise bekam Rom in der Frage des Samstagsfastens die Gefolgschaft des ganzen Westens, so daß man es ignorieren konnte, wenn später der Osten den Versuch machte, diese Sitte zu brechen.[7]

1) Arnold schätzt die Dauer des Gottesdienstes bis zu diesem Augenblick bereits auf ½ Stunde, aaO S. 135.

2) sermo 282 (M 39,2278).

3) M 67,1004: vita 1,1 (6).

4) M 67,1102.

5) Literaturangaben s. RE[3] III 623 f. Art. Cäsarius von Arnold.

6) M 56,886.

7) Dieser Versuch geschah auf dem Quinisextum vom Jahre 692, welches eine endgültige Regelung der Sonntagsbräuche versuchte. Im Kanon 55 wurde den Römern ihre abweichende Fastenordnung verboten, und zwar war dort, wie sonst nur hier in Agde, ausschließlich von einem Fasten an den Sabbathen der Quadragesimalzeit die Rede. Kanon 56 beschäftigte sich mit

An einem Punkte geht Cäsarius über die römische Tradition hinaus, nämlich in der liturgischen Bezugnahme auf die Auferstehung Christi an jedem Sonntag. Die Ordnungen der römischen und der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen kennen keine ausdrückliche Bezugnahme auf das Osterereignis in den Lesungen des Sonntags. Statt dessen begeht die römische Kirche jeden Sonntag als Fest mit besonderem Gegenstand der Verkündigung und Anbetung, eine Eigentümlichkeit, die sich im Laufe des Mittelalters auf die Gesamtheit der abendländischen Kirchen ausgedehnt hat. Demgegenüber ist der griechischen Kirche eigentümlich, daß noch heute in jedem (klösterlichen) Sonntagmorgengebet ein Auferstehungsbericht aus den Evangelien gelesen wird;[1] Belege für das hohe Alter dieses Brauches bieten uns der Bericht Egerias über ihre Jerusalemreise (etwa um das Jahr 385), vielleicht auch die apostolischen Konstitutionen.[2] Von dieser östlichen Ueberlieferung scheint nun Cäsarius abhängig zu sein. Er schreibt in seiner regula ad monachos[3]:

„Omni dominica sex missas facite. Prima missa semper resurrectio legatur, nullus sedeat."

Sein zweiter Nachfolger Aurelian führt das etwas weiter aus[4]:

„Omni die dominica post nocturnos cum prima missa legitur, id est resurrectio, nullus sedere praesumat, sed omnes stent. Alia dominica alia resurrectio, et sic in ordine totae quatuor resurrectiones per singulas dominicas leguntur."

Unter missa ist hier eine (biblische oder legendäre) Lesung zu verstehen.[5]

Es kann sich nicht um eine Neueinführung des Cäsarius handeln: die Art, wie von der resurrectio die Rede ist, setzt voraus, daß der Ausdruck fest eingebürgert ist. „Die erste Periode der selbständigen Entwicklung der gallikanischen Liturgie auf orientalischer Grundlage geht . . . in der ersten Hälfte der Lebenszeit des Cäsarius zu Ende."[6] Bemerkt sei, daß die heutige griechische Kirche nicht vier, sondern elf Auferstehungslesungen hat.[7]

Wir kommen nun zu denjenigen Zügen im Bilde des Cäsarius, die ihm nicht mit unbedingter Sicherheit zugesprochen werden können,

---

der ebenfalls verworfenen Fastenordnung der Armenier. Kanon 80 wiederholte Kanon 21 von Elvira über den Kirchenbesuch, Kanon 90 das Verbot des Knieens von Gangra (341). Für das Abendland haben diese Beschlüsse keine Bedeutung gewonnen.

1) Nicolaus Nilles, Kalendarium manuale, Innsbruck 1897, II S. 291.

2) s. für beides D. 972 usw.

3) c. 21, M 67,1102.

4) regula ad monachos M 68,396. Entsprechend in der Nonnenregel, 406.

5) s. die Anmerkung bei Migne zur Stelle!

6) Arnold aaO S. 291.

7) vgl. Nilles s. Anm. 1!

die aber wichtig sind, weil darinnen Anschauungen anklingen, die für unsere späteren Untersuchungen Bedeutung haben. Wir lernen diese Anschauungen kennen aus zwei jedenfalls zusammengehörigen Predigten, Sermo 265 und 266 des Migne-Appendix, — eine Predigt „von den Namenschriften", eine andere über die Frage: „Wie sehen gute und wie sehen schlechte Christen aus?"[1] Die Predigten enthalten beide eine Darstellung mannigfaltiger Verpflichtungen eines Christenmenschen, wobei uns im Sermo 265 besonders zwei Stellen näher angehen. Vom Kirchgang sagt der Verfasser:

„Omni die dominico ad ecclesiam convenite. Si enim infelices Iudaei tanta devotione celebrant sabbatum, ut in eo nulla opera terrena exerceant; quanto magis christiani in die dominico soli deo vacare et pro animae suae salute debent ad ecclesiam convenire."

Und dann spricht er von den heidnischen Bräuchen in seinen Gemeinden:

„Et quia audivimus quod aliquos viros vel mulieres ita diabolus circumveniat, ut quinta feria nec viri opera faciant, nec mulieres lanificium; coram deo et sanctis angelis eius contestamur, quia quicumque hoc observare voluerint, nisi per prolixam et duram poenitentiam tale sacrilegium emendaverint, ubi arsurus est diabolus, ibi et ipsi damnandi sunt. Isti enim infelices et miseri, qui in honore Iovis in quinta feria opera non faciunt, non dubito quod ipsa opera die dominico facere nec erubescunt nec metuunt".

Er rät, dagegen (bei Untergebenen selbst mit Züchtigung) vorzugehen.

Es läge zunächst nahe, diese Predigt Cäsarius abzusprechen, da die erstgenannte Stelle erst seit dem 9. Jahrhundert im kirchenrechtlichen Schrifttum wirksam wird.[2] (Es ist übrigens nicht ganz ausgeschlossen, daß ihr zweiter Satz eingeschoben ist, da ein späterer Benützer, Pirmin von Reichenau, diese Worte ausläßt.)[3] Aber der Kampf gegen die Heiligung des Donnerstages kehrt im Sermo 130 wieder[4], und dieser ist mit Sermo 129 zusammen dadurch als cäsarianisch belegt, daß die Vita Caesarii[5] von seinen Predigten gegen die heidnische Begehung des 1. Januar spricht, von der die beiden Sermonen in erster Linie handeln.

---

1) M 39,2237 und 2240. Die angezogenen Stücke aus sermo 265 sind aus Abschnitt 3 und 5.

2) s. S. 80, auch S. 30. D. 939, n. 4 behauptet die Wiederkehr des Gedankens im Kanon 13 von Friaul, mit welchem Recht?

3) In dem S. 165 besprochenen Kap. 28 seiner dicta.

4) M 39,2003.

5) Arnold aaO S. 172.

Was bedeuten die angeführten Worte für die Entwicklung der Sonntagsfrage? Der Hinweis auf den Eifer der Andersgläubigen als Stachel für die Christen — das ist eine Form der Ermahnung, die bei Cäsarius eine hingeworfene rednerische Wendung sein mag, die sich aber in der Religions- und Kirchengeschichte immer wieder als das gefährliche Einfallstor fremder Vorstellungswelten in ein geschlossenes Glaubensgebiet erwiesen hat. Gewiß, die Form der conclusio a minori ad maius soll das eigene Idealbild hoch über die fremde Art erheben, aber daraus läßt sich nur allzuleicht folgern, daß das, was die Andersgläubigen tun, in sich gesteigert werden müsse, um die christliche Vollkommenheit der außerchristlichen Verderbtheit gegenüber offenbar zu machen. Und das Argument ist keine bloß literarische Form. Bis heutigen Tages wirkt das Vorbild des jüdischen Sabbaths zumal unter der Landbevölkerung als Antrieb zur eigenen Sonntagsheiligung.[1]

Was nun die Feier des Donnerstags betrifft, so stoßen wir hier zum erstenmal auf eine der alten Kirche fremde Welt. Die Auszeichnung des Tages besteht darin, daß Männerarbeit und das Spinnen und Weben der Frauen unterbleibt — wir haben es also mit einem Tabutag im Sinne Hutton Websters zu tun.[2] Ueber seinen Ursprung bestehen verschiedene Vermutungen. Zunächst könnte an keltische Einflüsse gedacht werden, wie sich denn bei der gallischen Neujahrsfeier unter dem Namen des Janus eine keltische Gottheit verbirgt, deren Dienst unter der christlichen Hülle aufs neue hervorbricht.[3] Andere denken an germanische Quellen; versteht doch Cäsarius unter den auspicia nicht römische, sondern germanische Bräuche, den sogenannten „Angang".[4]

Elard Hugo Meyer und Eugen Fehrle haben mancherlei Belege dafür gesammelt, daß der Tag Donars bis weit in christliche Zeit hinein in Deutschland gefeiert wurde.[5] Dem gegenüber macht Wilhelm Boudriot geltend[6] — er weist hin auf die Tatsache, daß das Spinnverbot für den Donnerstag auch bei den Korsen heimisch sei, — daß es sich um spätantiken Tagesgötterglauben handle, der allmählich nach Gallien, Spanien und Deutschland eingedrungen sei. Mit dieser Möglichkeit muß bei der starken Verbreitung dieser Vorstellungswelt in der Völkerwanderungszeit ernsthaft gerechnet werden. Da aber alte Zeugnisse über die Heiligung des Donnerstags nur aus

1) Man lese Werner Boette, Aus einer vergessenen Ecke II 1912, S. 64; Georg Flemming, Hausbacken Brot S. 73 f.
2) s. S. 6.
3) Arnold aaO S. 172, Anm. 571.
4) Jakob Grimm, Deutsche Mythologie II³ Göttingen 1854, S. 1072 ff.
5) El. H. Meyer, German. Mythologie S. 215 ff; Eugen Fehrle, Deutsche Feste S. 12 ff.
6) Die altgermanische Religion S. 58.

Gebieten überliefert sind, deren Bevölkerung mit germanischen Stämmen vermischt ist, aus Südgallien, Nordportugal und dem späteren Frankenreich[1], so wird wohl die Anschauung der komplizierten Lage am ehesten gerecht, daß hier spätantiker Tagesgötterglaube von der ungebrochenen Primitivität germanischer Religiosität aufgegriffen und aus einem Winkel-Aberglauben zu sittenbildender Kraft gesteigert worden sei.

Im vorliegenden Sermo 265 verwendet der Prediger die zuvor auf den jüdischen Sabbath gemünzte Redefigur in umgekehrter Richtung. Herrentag und Iovis dies werden verglichen, nicht um anzueifern, sondern um die Größe des Vergehens klarzustellen. Die Wirkung aber ist dieselbe: wie sollte man sich der Folgerung entziehen, daß der Herrentag in ähnlicher Weise, nur vielleicht noch strenger zu feiern wäre als der Donnerstag? Mag die Predigt von Cäsarius sein oder nicht, hier ist die erste Stufe einer Berührung zwischen dem altkirchlichen Sonntag und den aus primitiven Volksreligionen hervorgehenden Tabutagsvorstellungen gegeben. Aber wir stellen fest: auf die Begehung des Sonntags und auf die Art der Werbung zum Kirchgang hat das neu eingedrungene Heidentum noch keinen Einfluß — hie- ür kommt an Vorbildern immer noch ausschließlich der jüdische Sabbath in Frage.

Im Sermo 266 nun kommt der gleiche Prediger, der Sermo 265 verfaßt hat, auf eine Frage zu sprechen, die für die Sonntagsordnung des Mittelalters gleichfalls wichtig geworden ist, wenn auch das Wort „Sonntag" noch nicht fällt. Es heißt da unter anderem:

„Ille bonus christianus est, qui quoties sanctae solemnitates veniunt, ut securius communicet, ante plures dies castitatem cum propria uxore custodit, ut sincera et secura conscientia ad altare domini casto corpore et mundo corde praesumat accedere".

Diese Forderung ist nichts Ungewöhnliches, sie findet sich ähnlich auch in einer Fassung des sermo de die dominica des „Eusebius von Alexandrien".[2] Es handelt sich nicht um die Heiligung eines Tages, sondern um das Verhältnis zwischen Geschlechtsleben und Teilnahme am Sakrament. Wenn wir hier eine strengere Ordnung als hernach bei Gregor dem Großen finden, so dürfen wir dafür zunächst den Einfluß von 1. Kor. 7, 5 und einer strengen Klosterzucht verantwortlich machen.

Da die Sermonen 265 und 266 für sich selbst im Rahmen antiken Denkens bleiben und nur von einer Umwelt Aussagen machen,

1) Südgallien: Cäsarius, S. 21; Synode von Narbonne, S. 36;
Nordportugal: Martin von Braga, S. 30;
Frankenreich': Bußbücher, S. 80 f.

2) Morin in Revue de l'Orient Chrétien XIII, p. 417, VI.

die Zeichen nichtantiken Heidentums erkennen lassen, so ändert sich das Bild, das wir uns von Cäsarius von Arles gemacht haben, nicht, wenn er wirklich als ihr Verfasser anzusprechen ist: es bleibt das Bild eines gewissenhaften, energischen, wortgewaltigen, aber durch und durch antik empfindenden Kirchenfürsten.

c) Benedikt von Nursia.

Cäsarius hat als Kirchenpolitiker und Prediger eine große Nachwirkung gehabt, auf liturgischem und monastischem Gebiet ist er von einem Zeitgenossen völlig in den Schatten gestellt worden: von Benedikt von Nursia.

Es ist selbstverständlich, daß das Idealbild des klösterlichen Sonntags Kirchenmännern und Missionaren des Mittelalters weithin auch bei ihren Anordnungen für die Laienwelt vorgeschwebt hat. Wir geben deshalb eine kurze Darstellung dieses mönchischen Sonntagslebens nach der regula sancti Benedicti. Der Sonntag ist in der Mönchsgemeinde ein gemeinsames Werk. Die Gebetshandlungen der Klostergemeinde nehmen einen noch größeren Raum ein als am Werktag, und zwar besonders die Morgenandachten, worüber das elfte Kapitel der Regel die Vorschriften enthält. Es wird noch früher aufgestanden, also bald nach Mitternacht, damit Zeit ist für eine wesentlich längere Vigilienordnung. Auch scheinen Sonn- und Feiertage, soweit wenigstens Priester zur Verfügung stehen, regelmäßig mit Messe und darein eingeschlossener Kommunion begangen zu werden.[1] Neben den gemeinsamen Gottesdienst tritt aber am Sonntag die stille Meditation der einzelnen. Wir lesen im 48. Kapitel „von der täglichen Handarbeit“, daß wochentags zwei, in der Fastenzeit drei Stunden zusammenhängend der Lesung von Andachtsbüchern vorbehalten sind. Zum Schluß fügt Benedikt hinzu:

„Dominico item die lectioni vacent omnes, excepto his qui variis officiis deputati sunt. Si quis vero ita neglegens et desidiosus fuerit, ut non velit aut non possit meditare aut legere, iniungatur ei opus quod faciat, ut non vacet“.[2]

Was wir hier sehen, ist das Bild eines geschlossenen, durch und durch gestalteten Sonntagslebens, wie wir es in früheren Zeiten der Kirche nicht erkennen können. Der benediktinische Klostersonntag war das Äußerste, was das Abendland sich an kultischer Konzentration und meditativer Beschaulichkeit abgerungen hat, und ein starkes Bollwerk spätantiken Geistes in die Fluten des mittelalterlichen Lebens

---

1) Sancti Benedicti regula monachorum 38 (ed. Cuthbertus Butler, Freiburg 1912, p. 70/71).
2) ebenda p. 86.

hinein. Von diesem sicheren Besitz aus gestalten die frühmittelalterlichen Kirchenmänner den Sonntag der Laienwelt.[1]

d) Die Synoden von Orleans 511—549.

Im Merowingerreich macht sich der Einfluß der Sonntagspolitik eines Cäsarius von Arles dadurch geltend, daß zwei Synoden von Orleans, die von 511 und von 538, den Kanon 47 von Agde, wenn auch jede mit eigenen Worten, erneuern (511 Kanon 26; 538 Kanon 32), eine dritte von 541 ebendort den Kanon 12 von Agde[2] (541 Kanon 2).

Von geringerer Bedeutung ist in der gleichen Sache der Kanon 31 von 511, der den Bischof (wenn er auf Reisen ist?) zur allsonntäglichen Anwesenheit beim nächsten Gottesdienst verpflichtet, falls ihn nicht Krankheit hindert. Epochemachend ist dagegen der Kanon 31 von 538. Er lautet:

„Quia persuasum est populis die domineco agi cum caballis aut bubus et veiculis itinera non debere, neque ullam rem ad victum praeparari, vel ad netorem (= nitorem) domus vel hominis pertenentem ullatenus exerciri, quae res ad Iudaicam magis quam ad christeanam observantiam pertinere probatur, id statuimus, ut die dominico quod antea fieri licuit liceat. De opere tamen rurali, id est arata vel vinea vel sectione, messione excussione, exarto (= Rodung) vel saepe censuimus abstenendum, quo facilius ad ecclesiam venientes orationis gratiae vacent. Quod si inventus fuerit quis in operibus suprascriptis, quae interdicta sunt exercere, qualiter emundari debeat, non in laici districtione, sed in sacerdotis castigatione consistat."

Dieser Beschluß trägt unverkennbar ein doppeltes Gesicht. Er geht aus von einer Volksmeinung: es sei nicht erlaubt, am Sonntag mit Reit- und Zugtieren umzugehen, Nahrung zuzubereiten (vgl., was wir von Cäsarius hörten![3]) und sich und sein Haus zu reinigen (zu schmücken). Er belegt diese Meinung mit dem Ketzernamen des Judaismus, ohne daß man doch den Eindruck hat, als handele es sich einfach um die Wiederaufnahme alttestamentlicher Ordnungen — müßte sonst nicht Bezug genommen sein auf Bibelstellen und die Widerlegung ihres Mißbrauchs? Nein, hier ragt ein Stück fremd-

1) Es mag bemerkt werden, daß der Vater der benediktinischen Gelehrsamkeit, Cassiodor, in seiner expositio in Psalterium die altkirchliche Sabbath- und Sonntagslehre, vorwiegend in eschatologischer Wendung, unverändert vorträgt, s. ps. 6, ps. 11, ps. 23 (24), ps. 104 (105), M 70,59; 96; 171; 753.

2) s. S. 19.

3) s. S. 19.

artiger Religion in den christlichen Bereich herein, das uns unweigerlich erinnert an die tabuistische Verehrung des Donnerstags in den Gemeinden des Cäsarius. Wir widersprechen mit dieser Auffassung der früheren Anschauung, als handele es sich um sabbatarische Strömungen in der Geistlichkeit, denen zufolge man dem Volk „jüdische Gewohnheiten“ „habe aufdrängen wollen“, wie Edgar Loening in seiner „Geschichte des deutschen Kirchenrechts“ sagt[1]; auch in der Fassung (die dem Wortlaut des Beschlusses immerhin besser gerecht wird) ist sie noch nicht tragbar, als seien es nicht die Franken, sondern die längst christlichen Provinzialen, die aus sich heraus solchen Judaismus entwickelt hätten, wie M. Rieger annimmt.[2] Es handelt sich nicht um eine biblizistische, sondern um eine pagane Strömung. Nur das eine wagen wir nicht zu entscheiden: ob die Zeichen primitiver Tabu-Religiosität, die sich vorfinden, mehr keltischen oder mehr fränkischen Ursprungs sind; ein etwa anzunehmender antiker Einschlag entzieht sich vollends der Nachprüfung.

Der zweite Punkt des Synodalbeschlusses ist nun dies, daß Feldarbeit um des Kirchgangs willen verboten wird. Man hat nicht eigentlich den Eindruck eines dahingehenden Beschlusses, sondern es wird insoweit der schon geschilderten Volksmeinung recht gegeben („censemus“), als es sich um die alltägliche Feldarbeit handelt. Wesentlich ist den Beschließenden aber die rationale Zweckbestimmtheit dieses Verbotes, woraus vielleicht auch ein Rückschluß auf den unrationalen Tabucharakter der Arbeitsenthaltung in der Volkssitte zu machen ist. In diesem Mittelsatz des Beschlusses von 538 liegt das entscheidende Ereignis dessen, was man die Germanisierung (oder Keltisierung) des Sonntags nennen könnte. Denn hier gehen die Bischöfe, wenn auch mit halbem Herzen, auf das Volksempfinden ein. Bisher war ja, soweit wir sehen, Feldarbeit am Sonntag nichts Verbotenes. Die staatlichen Gesetze hatten seit Konstantin ausdrücklich die landwirtschafliche Arbeit vom Arbeitsverbot ausgenommen — überraschenderweise, denn das ging gegen den mutmaßlichen Ursinn der Feria, der gerade die Verletzung der Mutter Erde verwehrte[3], wahrscheinlich, um den Erfolg des Gesetzes nicht durch einen etwaigen Widerstand der Landbevölkerung zu belasten. Und die Kirchengesetze hatten eine Erwähnung bestimmter verbotener Arbeiten rundweg vermieden (Laodicea um 360, Kanon 29, mit ähnlicher Front gegen judaistische Neigungen, aber dort zu einer Arbeitsruhe am Samstag; für den Orient allein: apostolische Konstitutionen um 380, VIII, 33[4] und canones ecclesiastici apud

1) II, S. 456.

2) Staat und Sonntag S. 16.

3) Gerhard Förster, Römisch rechtliche Grundlagen der Sonntagsruhe dZfKR XX, 211 ff, § 4.

4) s. Tabelle der Synodalbeschlüsse.

Aethiopes 66[1]: Arbeitsruhe der Sklaven an Samstag und Sonntag jeder Woche). Jetzt nun ergänzt die Kirche von sich aus die Sitte gewordenen Bestimmungen Konstantins durch die sachlich in einem Staatswesen mit ländlicher Wirtschaftsverfassung sicher berechtigte Forderung der Ruhe im Ackerbau. Aber diese Ergänzung wird nicht getragen von unmittelbarer Lebenskraft des christlichen Gemeindelebens, von einem Aufschwung des kultischen oder meditativen Lebens oder der Auferstehungsfreude, die ja der eigentliche Quellort aller Sonntagsfeier sein müßte, sondern sie ist ein Zugeständnis an eine tabuistische Strömung dunklen Ursprungs.

Wie ernst dies Zugeständnis gemeint ist, und wie sehr man doch zugleich hofft, das Zugestandene dem kirchlichen Leben anzugleichen, das zeigt nun noch der Schlußsatz des Kanons. Dieser enthält Strafbestimmungen, aber nicht, wie man erwarten könnte, gegen die als Irrtum bekämpfte Unterlassung des Fahrens, Kochens usw., sondern gegen die sonntägliche Feldarbeit. Doch wird ausdrücklich die Hilfe des bracchium saeculare abgelehnt und die Art der priesterlichen Zurechtweisung offen gelassen. Es muß also eine Neigung, den weltlichen Arm als für die Bestrafung zuständig anzusehen, bestanden haben — sollte es vielleicht zu dem Komplex der ganzen Tabuvorstellung gehört haben, daß ihre Beachtung vom Gemeinwesen selbst in seiner aus der heidnischen Zeit überkommenen Verfassung, und das heißt: von seinem Vollzugsorgan im Stammeskönigstum, überwacht werde? Mit Absicht wird dem widersprochen, und nicht ohne Aussicht auf eine weitreichende Wirkung. Wäre es wirklich gelungen, den Vollzug der Sonntagsordnung den kirchlichen Organen vorzubehalten, so wäre es möglich gewesen, die heidnischen Elemente ernsthaft zu verkirchlichen. Aber schon ein praeceptum des gleichen Childebert I., der die Synode nach Orleans einberufen hatte, ein Erlaß allerspätestens aus dem Jahre 558, zerstört diesen Ansatzpunkt: der König zieht selbst die Gerichtsbarkeit in Sachen der Sonntagsordnung an sich:

„. . . necesse est, ut plebs, quae sacerdotis praeceptum non ita ut oportet custodit, nostro etiam corrigatur imperio."

Es handelt sich hier neben der Abtuung der Götzen um die Verhinderung nächtlicher Gelage und Tanzereien in den Festnächten, auch in der Sonntagsnacht; wenn diese als sacrilegia, unde deus l e d a t u r, (und noch einmal: unde deus agnoscitur l a e d i) bezeichnet werden, so ist die germanisch-heidnische, die tabuistische Wurzel dieses Empfindens unverkennbar. Körperliche Züchtigung, wie sie hier zum erstenmal als Strafe auf derlei Vergehen gesetzt wird, wird dann bald schon von den Synodalbeschlüssen selbst übernommen.

---

1) MEL I/II nr. 4146,66,67.

Eine erfreuliche Reaktion gegen das Vordringen des zwangssittemäßig wirkenden fränkischen Staatskirchengeistes darf man es nennen, wenn die Synode des Jahres 549, ebenfalls zu Orleans, das Edikt des Honorius über bevorzugte Behandlung der Strafgefangenen am Sonntag (von 409), soweit es die Mitwirkung der Geistlichen betraf, in seinem Kanon 20 erneuerte.

e) Martin von Braga.

Von ähnlicher gesamtkirchlicher Bedeutung wie Cäsarius von Arles zu Anfang des 6. Jahrhunderts ist Martin, Erzbischof von Braga in Galläzien, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Aber dieser Mann geht, obwohl persönlich ebenfalls Romane, unverkennbar auf das germanische Tabuempfinden seines Suebenvolkes ein, was wir für Cäsarius dem Kelten- und Westgotentum gegenüber leugnen mußten. Freilich durchdringt er seine Maßnahmen zugleich auch wieder ungleich stärker mit altkirchlicher Theologie als etwa die im Jahre 538 in Orleans versammelten Frankenbischöfe.

Martin von Braga hat eine Musterpredigt für die Geistlichen seines Sprengels verfaßt, genannt „de correctione rusticorum", „Rede zur sittlichen Hebung des Landvolks".[1] In dieser wird zunächst einmal die Bezeichnung der Wochentage mit den Götternamen scharf bekämpft, weil sie verquickt ist mit heidnischen Tabuvorstellungen.[2] In erster Linie wird — wie bei Cäsarius von Arles — das „diem Iovis colere" genannt (sogar ausdrücklich mit Arbeitsenthaltung[3]).

Es sei nebenbei darauf hingewiesen, daß die Bekämpfung der heidnischen Wochentagsnamen, an welcher außer Cäsarius auch Isidor von Sevilla in seinen Etymologien[4] mit Worten aus Augustins Auslegung des 43. Psalms teilnimmt, ausgerechnet im Wirkungsbereich Martins selbst, im späteren Portugal, vollen Erfolg hatte, indem das Portugiesische als einzige europäische Volkssprache die kirchenlateinische Bezeichnung der Wochentage als zweite Ferie usw. und Sabbath übernommen hat.[5] Vielleicht hat die Aufnahme von Stücken der Bauernpredigt Martins in ein portugiesisches Brevier[6] das Ihre dazu getan.

Wir kommen nun zu dem für uns wichtigsten Abschnitt dieses Schriftstücks, zu Kapitel 18, in dem die rechte Feier des Sonntags eingeschärft wird. Die entscheidenden Worte lauten:

---

1) So übersetzt Carl Albrecht Bernoulli in seiner Schrift „Die Heiligen der Merowinger" Tübingen 1900, S. 325. Textausgabe: Martin von Bracara's Schrift de correctione rusticorum ed. C. P. Caspari, Christiania 1883.

2) aaO S. 11, Kap. 8.

3) aaO S. 42, Kap. 18.

4) etymol. lib. V, 30,11; M 82,216.

5) F. X. Ginzel, Handbuch der mathematischen und techn. Chronologie III 103 (Leipzig 1904): domingo, segunda feira, terca, quarta, quinta, sexta feira, sabbado.

6) Caspari aaO S. LIV u. LIX.

„Frequentate ad deprecandum deum in ecclesiam uel per loca sanctorum. Diem dominicum, qui propterea dominicus dicitur, quia filius dei, dominus noster Jesus Christus in ipso resurrexit a mortuis, nolite contemnere, sed cum reuerentia colite. Opus seruile, id est agrum, pratum, uineam, uel si qua grauia sunt, non faciatis in die dominico, praeter tantum quod ad necessitatem reficiendi corpusculi pro excoquendo pertinet cibo et necessitate longinqui itineris. Et in locis proximis licet uiam die dominico facere, non tamen pro occasionibus malis, sed pro bonis, id est ad loca sancta ambulare, aut fratrem uel amicum visitare, uel infirmum consolari, aut tribulanti consilium uel adiutorium pro bona causa portare. Sic ergo decet christianum hominem diem dominicum uenerare.“[1]

Dies ist die früheste Stelle, an der der Irenäische Begriff des opus servile (= Sünde) umgebogen wird zu einer technischen Bezeichnung des Umkreises von Arbeiten, die am Sonntag verpönt sind. Der Wandel ist sehr deutlich sichtbar, wenn wir etwa folgende Stellen neben einander halten:

Irenaeus contra haer. IV 8,2 (M 7, 994)	Gregor. Illib. tract. 8, p. 94 ed. Batiffol	Orleans 538 c 31	Martin. Bracc. cap. 18
..ab omni opere servili, id est ab omni avaritia ..	..nullum opus servile, id est nullum peccatum ..	..de opere.. rurali, id est arata vel vinea ..	Opus servile id est agrum, pratum, vineam ..

Wie kommt Martin dazu, den Begriff aus der allegorischen Sabbathlehre für die Sonntagslehre anzuwenden? Liegt eine Erinnerung daran vor, daß an den römischen Ferien Sklaven nicht zur Arbeit herangezogen werden durften, weil aller Zwang an diesem Tage zu unterbleiben hatte?[2] Aber wir werden wohl doch nicht umhinkönnen, einen Zusammenhang mit jener Auslegung von Ex. 12,16 anzunehmen. Zweierlei könnte den Wandel begreiflich machen. Einmal konnte man, statt strikte opus servile = peccatum zu setzen, auch einen etwas weiteren Gegenbegriff zu dem, quod ad animam pertinet[3], bilden. Außerdem handelte es sich ja dort in Ex. 12 gar nicht um den Sabbath als solchen, sondern um einzelne Passahfesttage; diese aber ließen sich nicht mit Unrecht als Vorläufer des πάσχα ἀναστάσιμον und damit des dies resurrectionis im Wochenkreislauf, des Sonntags, ansehen, oder aber als Vertreter einer allgemeineren

1) Caspari aaO andre Lesart für id est — praeparate: hoc est ad loca sanctorum ambulare, parentes uel amicos uisitare aut tribulantibus consilium uel aduictorium (= res ad victum pertinentes) pro bono portare, uiduas uel pupillas uisitare.

2) s. Anm. 1, S. 7.

3) s. S. 4.

Kategorie „Festtag", unter die dann in der christlichen Ordnung auch der Herrentag fiel. Kurz, eine Begründung des Sonntags auf das Sabbathgebot liegt gar nicht vor, und wir brauchen unter den praecepta dei, von denen zu Anfang des Kapitels die Rede ist, nicht den Dekalog im besonderen zu verstehen, wohl aber u. a. die Festordnung von Ex. 12. Immerhin ist das etwas anderes, als wenn ein gewandter Redner (wir denken an Ambrosius!)[1] einen Vergleich zwischen Sabbath und Sonntag zieht. Hier nimmt mit festem Zugriff der praktische Kirchenmann Waffen gegen heidnischen Aberglauben, zur Verteidigung kirchlicher Ordnungen, wo immer er sie im Arsenal seiner Wissenschaft findet.

Die einzelnen Forderungen, die gestellt werden, sind, hier ebenso wie 538 in Orleans, strikte durchrationalisiert; sie erscheinen als nichts anderes, denn als Ermöglichungen einer Konzentration auf Kultus- und Liebeswerke, und offenbar ist Wert gelegt auf eine unjudaistische Milde jeder solchen Einzelforderung. Wie stark sich in dem Ganzen aber doch der (germanische?) Tabuismus geltend macht, sieht man an den Sätzen, mit denen Martin seine Ermahnungen abschließt:

„Nam satis iniquum et turpe est, ut illi, qui pagani sunt et ignorant fidem Christi, idola daemonum adorantes, diem Iouis aut cuiuslibet daemonis colant et ab opere se abstineant, cum certe nullum diem daemonia nec creassent, nec habeant. Et nos, qui uerum deum adoramus et credimus, filium dei resurrexisse a mortuis, diem resurrectionis eius, id est diem dominicum, non ueneramus! Nolite ergo iniuriam facere resurrectioni dominicae, sed cum reuerentia eam colite propter spem nostram, quam habemus in illa. Nam sicut ipse dominus noster Iesus Christus, filius dei, qui est caput nostrum, tertia die in sua carne resurrexit, ita et nos, qui sumus membra ipsius, resurrecturos nos in carne nostra in fine saeculi speramus, ut unusquisque siue requiem aeternam, siue poenam aeternam, sicut in corpore suo saeculo isto egit, ita recipiat."

Es wiederholt sich hier in anderer Form, was wir bei dem pseudoaugustinischen Sermo 265 schon in seiner Gefährlichkeit gewürdigt haben: der Hinweis auf den Tabueifer Andersgläubiger. Aber jetzt sind es schon die (germanischen?) Heiden, die als Vorbild hingestellt werden. Und, wenn der Schlußsatz Martins auch unverkennbar in Anlehnung an Augustin geschrieben ist[2]: wie fremd wirkt der eine Ausdruck iniuriam facere resurrectioni dominicae! Es ist

1) s. S. 11.

2) ep. 55 (ad Jan.), XIII (23) M 33,215; CSEL 34 ed. Goldbacher II 194.

dieselbe Welt, in der Childebert I. lebt, der von der Verletzung Gottes durch die Überschreitung der Tabugrenzen spricht.

Die Wirkung der Martinschen Schrift ging weit über Spanien hinaus, wie C. P. Caspari gezeigt hat.[1] Aber findet sich denn niemand, der die drohende Verschiebung im kirchlichen Empfinden gegenüber der Sonntagsfrage auch nur klar erkennt, vielleicht aber sogar bekämpft? Oder aber, wenn die Entwicklung eine gute und notwendige ist, warum wird sie nicht herzhaft, und dann freilich mit klarem Blick für ihre Gefahren, in Angriff genommen?

f) Gregor von Tours und die gallischen Synoden der achtziger Jahre des 6. Jahrhunderts.

Wenn wir beobachten, daß in Nordfrankreich im Anfang des 6. Jahrhunderts eine neue Sonntagsauffassung Platz greift und bald darauf von einem Martin von Braga verkirchlicht und gefestigt wird, so liegt die Vermutung nahe, daß diese Wendung mit der Wirksamkeit eines Mannes zusammenhängt, der die Kirchlichkeit Nordfrankreichs stark beeinflußt hat und als dessen Anhänger Martin von Braga auftritt[2]: mit der Wirksamkeit des Asketen-Bischofs Martin von Tours. Allein die Darstellung, die Sulpicius Severus von seinem Wirken gegeben hat[3], läßt keinen positiven Schluß zu und Martins theologisch gebildeter Schüler Paulinus von Nola trägt die altkirchliche Sabbathlehre in engem Anschluß an Augustin unverändert vor.[4] In seiner Chronik bringt Sulpicius Severus als Zusammenfassung des alttestamentlichen Gesetzes wohl einen Dekalog, dessen viertes Gebot lautet: sabbato nullum opus facies; aber von einer Bedeutung dieses Dekalogs für das Leben der Christen ist keine Rede.[5]

Nun hat Gregor von Tours in seiner Schrift über die Wunder Martins[6] allerhand Beziehungen zur Sonntagsheiligung hergestellt, aber einerseits erscheinen sie vielfach an die fertigen Wundererzählungen herangetragen, insofern sie nachträgliche Erklärungen über den Ursprung der geheilten Leiden bringen, andererseits sind sie bei Gregor nicht auf Martin von Tours beschränkt, sondern kehren in seinen anderen Geschichtswerken wieder. Es bleibt uns also nichts weiter übrig, als dieses ganze Werben um die Heiligung des Sonntags mangels weiter zurückliegender Quellen auf Gregors eigene Rechnung zu setzen, das heißt also erst in den siebziger und achtziger Jahren des 6. Jahr-

1) aaO S. CVII–CXXV.
2) Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger S. 325.
3) vita S. Martini CSEL 1, 109 ff, ed. Halm 1866.
4) ep. 9,3 CSEL 29,54.
5) chron. I, 17,7 CSEL 1,19.
6) de miraculis S. Martini M 71,913; MGH script. Merow. I 584 bis 661; an den gleichen Orten auch die übrigen, später benannten Schriften Gregors.

hunderts als belegt festzustellen. Die Heiligenlegende hatte ja schon früher die Sonntagsanschauungen ihrer Erzähler widergespiegelt: es sei nur an die historia Lausiaca erinnert, die von einer Nonne Thaor, ohne sie zu tadeln, erzählt, daß sie in ihrer Weltabgeschlossenheit auch am Sonntag nicht aufgehört habe, ihrer täglichen Arbeit nachzugehen.[1] Jetzt hat man den Eindruck, daß die Legende geradezu der Sonntagsgestaltung dienen muß.

Bei Gregor ist vom Sonntag öfters im Vorbeigehen die Rede[2], die grundsätzliche Stelle von der dies dominica im Anfang seiner Frankengeschichte[3] handelt aber wohl vom Ostertag als dem im eigentlichen Sinne Herrentag zu nennenden Tage. Das entscheidend Wichtige sind die zwölf Strafwunder an solchen, die den Sonntag durch Arbeit verletzt haben[4], zu denen ein Strafwunder bei Verletzung des Johannistages[5] und eine zur Sonntagsheiligung mahnende Vision[6] treten. Diese Strafwunder, wie sie uns dann später in den Viten des Audoenus und Bertinus ähnlich begegnen[7], sind völlig der gleichen Art wie das Strafwunder im deutschen Märchen.[8] Wer das Tabugebot der göttlichen Mächte verletzt, wird grausam gestraft, in einer Weise, die symbolisch an sein Verbrechen erinnert. Auch dies gehört im Märchen dazu, daß der Gestrafte von der erlittenen Schädigung wieder erlöst wird, wie bei Gregor nur solche Strafwunder erzählt werden, die hernach den Anlaß gaben zu einem (in acht Fällen durch den heiligen Martin geleisteten) Heilungswunder. Wir erhalten hier eine außerordentlich wichtige Bestätigung für den Eindruck, den die Haltung sowohl der Synode zu Orleans von 538 als auch Martins von Braga auf uns machte: daß hier primitive Volksreligiosität in die Kirche einströmt und den Sinn und Umfang der sonntäglichen Arbeitsruhe wandelt.

Der Sinn der Arbeitsruhe ist nun nicht mehr der einer einfachen Zweckhandlung um des Kultus willen, sondern der einer Ehrung der Auferstehung Christi. Die Bezugnahme auf die Auferstehung ist bei Gregor ebenso bewußt und entschieden, wie jede Bezugnahme auf den Sabbath des Alten Testaments rundweg fehlt. Und was den Umfang des Arbeitsverbotes betrifft, so bleibt er zeitlich in den Grenzen des kirchlichen Herkommens, insofern der Sonnenuntergang

---

1) M 73,1206, vgl. D. 950 n.
2) historia Francorum III 15 (2mal); VI 35: de mirac. S. Jul. 9; de mirac. S. Mart. III 17; vitae patrum 17,2.
3) hist. Franc. I 22.
4) hist. Franc. X 30; de mirac. S. Jul. 11; de mirac. S. Mart. III 3; 7; 29; 31; 45; 55; 56; IV 45; vit. patr. 7,5; 15,3.
5) de mirac. S. Mart. II 57.
6) desgl. II 40.
7) MGH scr. Mer. V 559 und 768.
8) vgl. „Rapunzel“ oder „Marienkind“.

am Samstag abend die Anfangsstunde der verbotenen Zeit bedeutet;[1] sachlich berührt er sich nahe mit dem in Orleans 538 noch Verpönten, da sogar ein über dem Kämmen begriffenes Mädchen bestraft wird.[2]

Was sich hier auf dem Gebiete der Sonntagsfrage abspielt, können wir zur Kontrolle auf dem Gebiete des Bibelgebrauchs ebenfalls feststellen. Die Synoden zu Vannes in der Bretagne 465, zu Arles 506 und zu Orleans 511 hatten die sogenannten sortes sanctorum verboten[3], die Wahrsagerei durch Losziehen aus der Bibel. Auch Cäsarius hatte wiederholt gegen die sortileges gepredigt[4] — Gregor von Tours, aber auch schon Sulpicius Severus in seiner Vita Martini reden ohne Hemmung davon wie von einer frommen Sitte.[5]

Eine ähnliche Verschiebung wie in der Frage der Sonntags**ruhe** ergibt sich nun auch noch in einer anderen Frage der Sonntagsheiligung. Wir haben gesehen, daß wahrscheinlich schon Cäsarius von den Eheleuten gefordert hatte, vor der Teilnahme am Sakrament mehrere Tage enthaltsam zu leben. Es ist nun ein Sermo de castitate coniugali überliefert, Sermo 292 bei Migne, der im § 3 die Anordnung des Sermo 266 mit beinahe gleichen Worten wiederholt, aber ihre Geltung auf die ganze Fasten- und Osterzeit ausdehnt. Nicht genug damit: die auch sonst sehr eindrückliche Predigt (beachte den herzlichen und doch dringlichen Schluß!) wiederholt im § 7 diese Ausführungen noch einmal mit neuen Zusätzen:[6]

„Ante omnia ut quoties dies dominicus aut aliae festivitates veniunt, uxorem suam nullus agnoscat. . . . Nam qui uxorem suam . . . in die dominico, aut in alia qualibet solemnitate adveniente se continere noluerit — qui tunc concepti fuerint, aut leprosi, aut epileptici, aut etiam forte daemoniaci nascentur. Denique quicumque leprosi sunt, non de sapientibus hominibus, qui et in aliis diebus et in festivitatibus castitatem custodiunt, sed de rusticis maxime, qui se continere non sapiunt, nasci solent."

Der Mittelsatz dieses letzten Abschnittes kann nun, das wird man zugeben, nur aus Gregor von Tours entlehnt sein, jedenfalls nicht von Cäsarius stammen. Gregor spricht[7] von einem durch Martin von Tours geheilten contractus, von dem die Mutter gesteht nocte illum dominica generatum. Gregor begleitet diese Erzählung mit folgender Bemerkung, die in einem Teil der Handschriften den Schluß des Buches bildet:

---

1) de mirac. S. Mart. III 31; 56. Vgl. S. 57!
2) vit. patr. 7,5.
3) Vannes Kanon 16; Arles Kanon 42; Orleans Kanon 30.
4) z. B. sermo 265 u. 278 (M 39,2239, 3 u. 5; 2269,1).
5) Gregor, hist. Franc. II 37, IV 16, V 15; Sulpicius Severus, vita S. Martini 9.
6) M 39,2300.
7) de mirac. S. Mart. II 24.

„Sat est aliis diebus voluptati operam dare; hunc autem diem in laudibus dei impolluti deducite[1], quia cum evenerit, exinde aut contracti aut ephilentici aut leprosi nascuntur."

Das Wesentliche in der Frage der geschlechtlichen Enthaltung wie in der Frage der Arbeitsenthaltung ist also dies, daß aus einer Sache der Kultusordnung die Heiligung eines bestimmten Zeitabschnittes geworden ist. Wie das kommt, darüber ist wohl ein Analogieschluß erlaubt. Die Heidenmissionare in der Neuzeit berichten davon, daß sich stellenweise die Tabuideen der heidnischen Vergangenheit auf den christlichen Sonntag übertragen und so eine beschämend strenge Sonntagsheiligung in heiden-christlichen Gemeinden entstehe.[2] Auch davon berichtet die Religionsgeschichte, daß Tabutage mit geschlechtlicher Enthaltsamkeit verknüpft sind[3], und die Geschichte der Heidenmission, daß der Wegfall dieser Bestimmung christliche Gemeinden in ein schiefes Licht bringen kann.[4] Ist die Entwicklung der gleichen Dinge im Merowingerreiche anders zu verstehen als daß germanische oder keltische Tabuvorstellungen an der christlichen Sitte Ansatzpunkte zu neuer Entfaltung gefunden haben? Denn darum handelt es sich ja nun: alles, was sich bei Cäsarius leise vorbereitete und bei Gregor von Tours Gestalt gewonnen hat, das sind keine vorübergehenden Anwandlungen einzelner, vielleicht unklarer Köpfe, sondern das entfaltet sich in den nächsten Jahrhunderten zur Grundlage christlichen Volkslebens.

Schon der erste Kanon der zweiten Synode von Macon (585), also aus der Zeit Gregors, handelt ausführlich „de intermisso diei dominicae cultu restituendo": die Bischöfe ermahnen sich gegenseitig, das Volk zur Arbeitsruhe am Sonntag anzuhalten, der ganz vergessen sei. Sie umschreiben dann den Inhalt dieser Ermahnung:

„Custodite diem dominicam, quae nos denuo peperit, et a peccatis omnibus liberavit. Nullus vestrum litium fomi-

---

1) Man vergleiche damit die Bemerkung Gregors, daß Martin deshalb in der Nacht auf Sonntag habe sterben dürfen, weil er die Messe jederzeit impollutus dargebracht habe (de mir. S. Mart. 13), und man bekommt eine Vorstellung davon, welche Rolle die Fragen des Geschlechtslebens damals in der Sonntagsfrage spielten.

2) Hutton Webster aaO S. 10 ff.

3) aaO S. 15, 39, 151, 158.

4) Christian Keyßer (Missionar der Neuendettelsauer lutherischen Mission auf Neu-Guinea), Von der Bedeutung der missionarischen Führerschaft, Allg. Missionszeitschr. 1923, Aug., S. 231. Der Verfasser stellt zu dieser Frage folgende Zeilen zur Verfügung:

„Sicher ist, daß die geschlechtliche Abstinenz vor allen bedeutenden Ereignissen beobachtet wurde, z. B. vor großen Festen, Märkten, Kriegszügen. . . Als bei den Christen der heidnische Glaube gefallen war, gab es für die geschlechtliche Betätigung keinerlei Schranken mehr. Deshalb entsetzten sich manche Alte über die Zügellosigkeit junger Männer in der Ehe. Es mußte erst eine neue christliche Ethik aufgerichtet werden."

tibus vacet, nullus ex vobis causarum actionis exerceat; nemo sibi talem necessitatem exibeat, quae iugum cervicibus iuvencorum imponere cogat. Estote omnes in himnis et laudibus dei animo corporeque intendi. Si quis vestrum proximam habet ecclesiam, properet ad eandem et ibi dominico die semetipsum precibus lacrymisque afficiat. Sint oculi manusque vestrae toto illo diem ad deum expanse."

Man beachte, wie hier der Sonntags*friede* im Vordergrund steht, noch vor der Forderung der Arbeitsunterlassung genannt wird. Der Wortlaut legt uns nahe, nicht nur an das Ruhen gerichtlicher Verhandlungen und Exekutionen, sondern auch an die Unterlassung außergerichtlicher Händel zu denken. Man erinnere sich des bei Konstantins Gesetzgebung Gesagten[1] und bedenke die Wichtigkeit dieser Einzelheiten für die Frage nach dem Ursprung der treuga dei!

Ergänzend tritt hiezu Kanon 4, welcher die allsonntägliche Darbringung der Oblationen einschärft.

Es folgt die erste semisabbatarische Begründung eines kirchlichen Synodalbeschlusses:

„Ipse est igitur dies requietionis perpetuus; ipse nobis per septimi diei umbra insinuatos noscitur legibus et profetis. Iustum igitur est, ut hanc diem unanimiter celebremus, per quam facti sumus quod non fuimus: fuimus enim ante servi peccati, sed per eam facti sumus filii iustitiae. Exhibeamus dominum liberam servitutem, cuius nos novimus pietate de ergastulis liberatos errores."

Und dann ein überraschendes Zugeständnis:

„Non quia hoc dominus noster a nobis expetit, ut corporali abstinentia die dominica celebremus; sed quaerit obedientiam, per quam nos, calcatis terrenis actibus, ad coelum usque misericorditer proveat."

Mit allem Vorbehalt sei dies wie folgt übersetzt: wir wissen, daß die Feier des Sonntags durch die körperliche (Arbeits-?) Enthaltung nicht auf einem direkten Herrengebot beruht, aber Gott macht den Gehorsam zur Bedingung unserer gnädig verheißenen Aufnahme in den Himmel, und den wollen wir dadurch beweisen, daß wir die irdischen Geschäfte unter die Füße treten. Darnach fassen also die Bischöfe ihre neue Lehre so auf, daß sie meinen, damit eine zweckmäßige Applikation der altkirchlichen Sabbathlehre auf die praktischen Lebensverhältnisse zu geben. Es folgen Strafbestimmungen, die zunächst mit dem strengen Gericht Gottes drohen — man muß an Gregor von Tours denken —, dann mit priesterlicher Zurechtweisung und endlich mit Einzelstrafen bis hin zur körperlichen Züchtigung, die

1) s. S. 6.

offenbar durch den weltlichen Arm verhängt werden soll. Angefügt sind zwei Nachträge. Der erste lautet:

„Haec namque omnia et placabilem erga nos dei animum reddunt, et plagas morborum vel sterelitatum amovent atque repellunt.“

Der zweite ermahnt noch zu besonders würdiger Begehung der Sonntagsnacht in Wachen und Beten. Dies und der Ausdruck corporalis abstinentia weiter oben lassen einen Zusammenhang mit der Haltung Gregors in Fragen geschlechtlicher Enthaltsamkeit nicht als ausgeschlossen erscheinen.

König Guntchram hat die Durchführung dieser Beschlüsse in einer praeceptio des gleichen Jahres vollzogen, welche die neue Sonntagsordnung dahin formuliert,

„ut in omnibus diebus dominicis .. praeter quod ad victum praeparari convenit, ab omni corporali opere suspendatur, nec ulla causarum praecipue iurgia moveantur“.

Auch hier ist die Feststellung des Sonntags**friedens** zu beachten.

Während die Synode von Auxerre, deren Zeitpunkt nicht festliegt (doch mag sie in der gleichen Zeit wie die zu Macon gehalten worden sein), nur kurz das Verbot der landwirtschaftlichen Arbeiten erneuert (Kanon 16) und gelegentlich die Sitte des mindestens allsonntäglichen Kommunionganges erkennen läßt (Kanon 42), ist die spanische Synode (auf gallischem Boden) des Jahres 589, die Synode von Narbonne, wieder von großer Bedeutung für unsere Fragen. Im Kanon 4 werden für Übertretungen des Arbeitsverbotes ausschließlich Strafen des weltlichen Armes verhängt, in einer nach Volksklassen unterschiedenen Form, die bald darauf Childebert II. fürs Frankenreich mit einigen Änderungen übernimmt.[1] Der Kanon 15 aber steht ohne Zweifel in engstem Zusammenhang mit jenem Sermo 265, von dem wir sprachen[2]; denn er kämpft gegen Katholiken, die diem quintam feriam, quae et dicitur Iovis, durch Arbeitsruhe begehen, und es werden darauf hohe Kirchenstrafen gesetzt, nur bei Sklaven, wie im Sermo, körperliche Züchtigung. Nimmt man hiezu, daß auch noch eine „epistola canonica“ überliefert ist[3], in der Bußen vorgesehen sind für solche, qui . . . diem Iovis aut Veneris propter paganorum consuetudinem observant, und daß auch der „indiculus superstitionum“[4] de feriis, quae faciunt Iovi

1) decretio Childeberti regis s. Tabelle!
2) s. S. 21 ff.
3) M 56,890 ff; bes. 891,5. Vgl. Alb. Werminghoff, NA XXVI 670 und XXVII 578.
4) Mansi, coll. conc. XII 376.

vel Mercurio spricht[1], so wird man zugeben, daß die historischen Belege dafür, daß die primitiv-religiöse Tagesheiligung von außerhalb der Kirche und nicht aus biblizistischem oder dogmatischem Judaismus oder gar aus den eigenen neutestamentlichen Voraussetzungen des Sonntags in die kirchliche Praxis eindringt, reichlicher vorhanden sind, als für eine Beweisführung unbedingt unerläßlich wäre. Nur die Frage bleibt offen, welchen Anteil an dieser neuen Tagesheiligung spätantike Strömungen, welchen keltische, welchen germanische Volksreligion haben.

g) Der römische Bischof als Hort der altkirchlichen Sonntagsauffassung.

Wir sprachen davon, daß Leo I. eine dignatio diei dominicae zur Begründung der Wahl des Sonntags zum Ordinationstag verfaßt, und außerdem — allerdings mit Unterschiebung eines irrigen Motivs — gegen das Sonntagsfasten der Priscillianisten geschrieben hat.[2] Diese seine Stellungnahme gegen Priscillian hat erst sehr spät Früchte getragen. Sie war unbeachtet geblieben, bis die Väter der Synode von Braga 563, unter denen auch Martin als Abt von Dumio war, sie wieder hervorholten und aus Leos Worten den Kanon 4 schufen, der jeden mit dem Anathem belegt, der an den christlichen Festen aus Unglauben fastet.

Rom war inzwischen weitergeschritten und hat, wenig später, den Kampf für den altkirchlichen Sonntag mit neuer Front aufgenommen: gegen heidnische Tabugedanken und judaisierenden Biblizismus. Im Jahre 603 veröffentlichte Gregor der Große einen Brief[3] an seine römischen Diözesanen, in dem er zunächst gegen sabbatarische Neigungen kämpft. Er führt diese auf den Antichrist zurück und bekennt sich selbst zur rein allegorischen Auslegung des Sabbathgebotes:

„Verum autem sabbatum ipsum redemptorem nostrum Iesum Christum dominum habemus“.

Dabei ist es auffällig, wie sehr es ihm darum zu tun ist, das Jeremiaswort zu entkräften: Traget keine Last am Sabbathtage durch die Tore (Jerem. 17, 21 ff.) Er fährt dann fort:

„Aliud quoque ad me perlatum est, vobis a perversis hominibus esse praedicatum, ut dominicorum die nullus debeat lavare. Et quidem si pro luxu animi atque volup-

1) Die bisherigen Erklärungsversuche, welche diese Worte anders auffassen wollen (s. Hefele, Konziliengeschichte III², 509), befriedigen nicht; vgl. auch noch den Kanon 89 (LXXXIII) der stat. eccl. ant. (M 56,887), der im Kanon 9 c von Siponto (vor 900) wiederkehrt (Hefele-Leclercq III b 1225).

2) s. S. 16.

3) ep. 13, M 77,1253 f, MGH ep. II, 367 f; zitiert auch in der Vita M 75,207 und 455.

tate quis lavari appetit, hoc fieri nec reliquo quolibet die concedimus; si autem pro necessitate corporis, hoc nec dominico die prohibemus“.

Nach biblischer und logischer Begründung versichert Gregor, daß selbstverständlich am Sonntag statt irdischer Arbeit das Gebet am Platze sei, um für Nachlässigkeiten der sechs Wochentage am Sonntag Vergebung zu erbitten, und schließt mit der Aufforderung, die verba stultorum hominum auf der Wage der ratio zu wägen und dem Irrtum zu widerstehen.

Sind wir auch darüber im Unklaren, welcher Art und welchen Ursprungs die Bestrebungen auf Begehung des Sabbaths sind, auf die Gregor sich bezieht, so ist doch der zweite Teil des Briefes deutlich: das ist dieselbe Volksmeinung, der wir schon in Gallien begegnet sind: daß es am Sonntag verboten sei, den Leib zu pflegen, ja auch nur Toilette zu machen; man denke an Orleans 538, man denke an die Haarkämmerin bei Gregor von Tours! Es ist ein Kampf der ratio gegen dämonischen Aberglauben, es ist der antidämonische Kampf des klassisch und neutestamentlich Gebildeten gegen primitives Tabudenken.

Die Äußerungen der Epistel stehen nicht allein. Oft kommt Gregor der Große auf die altkirchliche Sabbathlehre zu sprechen[1], besonders auch im prooemium in tertium psalmum poenitentiae[2], gelegentlich auch auf den Sonntag[3]: ohne je die antike Linie zu verlassen.

Außerdem ist für uns wichtig, was er auf die beiden letzten der Fragen des Englandmissionars Augustinus geantwortet hat.[4] Augustinus hatte gefragt, ob Koitus oder „illusio“ (sc. coitus = pollutio) am Kirchgang, am Sakramentsempfang und an der Zelebrierung der Messe hinderten. Für die Antwort Gregors ist kennzeichnend, daß sie sehr vorsichtig und zurückhaltend ausfällt, auf die Verschiedenheit der Sitten hinweist und stark mit alttestamentlichen Vorschriften (Lev. 15) arbeitet (aber auch mit dem Vorbild der Heiden!). Aber diese alttestamentlichen Vorschriften schwächt Gregor ab, und Kirchgang und Teilnahme an der Kommunion verbietet er nicht, nur die Zelebrierung der Messe. Leider sind die Fragen Augustins zu undeutlich gefaßt, um sehen zu können, ob seine

1) mor. I 31,55 M 75,709; XVIII 43,68 M 76,78;

hom. in Ez. I	6,17 f	M 76, 836 ff
	12,19	937
II	4,2	973 f
	8,2	1028 f
hom. in Ev. I	12,78	M 76,1123.

2) M 79,567.

3) mor. I 8,12 M 75,532 f; hom. in Ez. II 4,2 M 76,973 f.

4) MGH ep. II 331 ff.

Unsicherheit durch generellen Widerstand oder durch abweichende Bräuche in England hervorgerufen sind; daß er seine Gemeinden als rudis[1] bezeichnet, kann diese Frage wohl nicht entscheiden.

Jedenfalls deckt sich Gregors Haltung in dieser Sache mit seiner Sonntagsepistel. Er ist der Hort evangelischer Aufklärung, der die Gesetzlichkeit der neuen, uns aus Gallien bekannten Sitten nicht mitmacht und keine dingliche Heiligkeit heiliger Tage oder Nächte aufkommen läßt, ja, der diese seine Haltung, ähnlich Leo I., bis an die Grenzen der abendländischen Kirche geltend macht. Er ist der letzte große Kämpfer gegen den mittelalterlichen Tabutag.

h) Isidor von Sevilla.

Gregor der Große hatte seine moralia in Iob dem Bischof Leander von Sevilla gewidmet[2]. Nun besteigt nach Leanders Tode um das Jahr 600 den Bischofsstuhl am unteren Guadalquivir sein jüngerer Bruder Isidor, der Polyhistor mit dem praktisch-theologischen Einschlag. Dieser setzt sich in der Sonntagsfrage eine andere Aufgabe als Gregor. Er will die abendländische Vätertheologie mit dem im Entstehen begriffenen und für die Zukunft der Kirche grundlegenden wöchentlichen Ruhetag aussöhnen. Er löst diese Aufgabe in der Hauptsache, ebenso primitiv wie wirksam, dadurch, daß er die altkirchliche Lehre vom Sabbath in ihrem positiven Teil, als moralische wie eschatologische Sabbathlehre, stehen läßt, alle negativen Aussagen über die Aufhebung des Ruhegebots im wörtlichen Sinne unterdrückt und die Sabbath und Sonntag nebeneinanderrückenden Aussagen unterstreicht und verstärkt.

In den quaestiones in Exodum stellt Isidor beim dritten Gebot die Lehre vom Sabbath nach Augustins Brief an Januarius dar.[3] Der beunruhigenden Mückenplage, in der den Ägyptern der Finger Gottes, nämlich der heilige Geist, sichtbar wird, entspricht das Ruhegebot, das im Grunde eine Ruheverheißung des heiligen Geistes ist, die uns freilich die Verpflichtung auferlegt, alles in diesem Leben um der ewigen Ruhe willen zu tun. Die sehr bestimmte Aussage Augustins, daß ein Ruhen im wörtlichen Verständnis bei diesem einen unter den zehn Geboten nicht in Frage komme, ist weggelassen. In den quaestiones in Genesim ist die Ruhe des Schöpfungssabbaths, ebenfalls im Anschluß an Augustin[4], rein eschatologisch gedeutet[5],

---

1) aaO S. 338.

2) Max Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I 97.

3) quaest. in Ex. 14 (M 83,292 f) = Aug. ep. 55 (XII—)XVI, ((22—)30) (M 33,214—219; CSEL 34 ed. Goldbacher II 192—204).

4) de Gen. ad lit. 4,18 (M 34,308; CSEL 28 ed. Zycha I 114 ff.

5) quaest. in Gen. 2 (M 83,213 ff).

ebenso im liber numerorum nach Gregor[1] die Feier des siebten Tages nach dem Gesetz.[2] In den differentiae tut Isidor wieder so, als gälte otium et requies nur unter dem Gesetz, während mit dem Evangelium die Ruhe für unsere Seelen in Christus gekommen wäre — auch im Anschluß an Augustin.[3] Man kann also sagen: der Exeget Isidor hütet sich, der kirchlichen Praxis hinderlich zu werden, bleibt aber im übrigen im gewohnten Geleise.

In der praktischen Theologie gibt es aber kein Ausweichen. Hier muß zur Frage der Sonntagsruhe Stellung genommen werden. Zunächst eine negative Feststellung: Martin von Braga hatte den Begriff des opus servile aus der Sabbathlehre in die Sonntagslehre übertragen und aus einem allegorischen zu einem kirchenrechtlichen Begriff gemacht. Isidor hat, wie sich zeigen wird, die Schrift de correctione rusticorum gekannt und den Schlußsatz jenes Kapitels, in dem der neue Begriff auftritt, verwendet, nicht aber diesen selbst; er hat aber den alten ihm von Augustin dringend (und übrigens auch von Gregor von Elvira) nahe gelegten Begriff: opus servile = peccatum gleichfalls vermieden. Da liegt die Vermutung sehr nahe, daß es sich bei ihm in dieser Richtung um ein bewußtes Ausweichen handelt.

Und doch mußte Isidor eine positive Darstellung in der Lehre vom Sonntag geben, und er tat es im ersten Buch de ecclesiasticis officiis, § 24 und 25, in dem von Migne gebrachten Text[4] törichterweise durch den Paragrapheneinschnitt und die irrige Überschrift de sabbato zerschnitten. Außer diesem Text haben wir noch vier andere Überlieferungen des gleichen Lehrstücks, nämlich sowohl unter dem Namen Bedas[5] wie in den unter dem Namen Alchvines[6] gehenden Exzerpten, drittens in einer Homilie des Hrabanus Maurus[7] und viertens in einer gekürzten Fassung der 16. Homilie des „Eusebius Alexandrinus".[8] Zu diesen fünf ziemlich vollständigen Texten kommt noch eine starke Benützung bei Pirmin von Reichenau[9] und die Wiederholung eines Stückes in Isidors eigenem letzten Werk, den Etymologien.[10] Leider fehlen von der Mehrzahl dieser Texte noch kritische Ausgaben. Wir nehmen deshalb nur von solchen Varianten Notiz, die uns bedeutsam erscheinen. Abweichungen des Isidortextes

1) mor. XXXV 8,16 (M 76,758).
2) lib. num. 8,37 (M 83,186).
3) diff. lib. II 33,124 (M 83,89) — Aug. contra Faust. 19,9 (M 42,353 CSEL 25 ed. Zycha 507).
4) nach Arevalo, M 83,737 ff. § 24 col. 760, 25 761.
5) Pseudo-Beda, de officiis libellus 1 (M 94,531).
6) Pseudo-Alchvine, de divinis officiis 27 (M 101,1226).
7) s. S. 88 und Anhang S. 113.
8) G. Morin, sermo de dominicae observatione. Rev. bén. XXIV 530—534.
9) s. S. 65.
10) etymol. lib. VI 18,19—21 (M 82,251).

bei Migne von sämtlichen anderen Zeugen haben wir in die Anmerkungen verwiesen. Wir weisen zugleich durch Unterstreichungen und Fußnoten die Quellen Isidors nach, soweit sie bis jetzt gefunden worden sind:

1) *„Euseb.“* Rev. bén. 24 S. 532, Z. 48.
2) — (2) *„Euseb.“* S. 533, Z. 78 ff.
3) — (3) Martin. Brac. cap. 9.
4) — (4) **Aug. ad Ian. (ep. 55)** 28.
5) — (5) **Aug. ad Ian. (ep. 55)** 10.13.
6) — (6) Gregor. Magn., pr. in III. ps. p.
7) — (7) **Aug. c. Faust.** 16, 29 vgl. Greg. mor. I, 8,12.
8) — (8) ***Orig. hom. in Ex.*** 7,5.
9) vielleicht **Ps. Aug.** (Ambrosiaster) q. V. et N. T. 95, 3.

§ 24. (⟨DE DOMINICO DIE.

1. (Dominicum diem [1] *apostoli* [a] iidem religiosa solemnitate [b] sanxerunt, quia in eodem redemptor noster a mortuis resurrexit. ‘Qui’que ‘ideo [2] *dominicus*’ *dies* ‘*appellatur*, [V] [*ut* in eo *a terren*is [(2)] *oper*ibus vel mundi illecebris [3] abstinentes, tantum divinis cultibus serviamus’, dantes scilicet [c] huic [c] diei honorem et reverentiam propter spem resurrectionis nostrae, quam habemus in [d] illa.

2. Nam sicut ipse dominus [e] noster Iesus Christus et salvator noster tertia die resurrexit a mortuis, ita et nos resurrecturos in novissimo saeculo [(3)] speramus.) Unde [4] **etiam** in dominico die **stantes oramus**, [f] **quod est signum** futurae [(4)] **resurrectionis**;⟩ hoc agit universa ecclesia, quae in peregrinatione mortalitatis

Texte: a) ideo A H, ergo diem apostoli et apostolici viri ideo B. b) add colendum B, add habendum H. c) diei huic B H, d. huius E. d) illo I gegen Mart. E B A H. e) — B A H. f) qui E (abschwächendes Mißverständnis).

inventa est, exspectans in finem saeculi, quod in domini Iesu Christi corpore praemonstratum est, qui est primogenitus a mortuis.]

§ 25. 1. [5] [g] **Sabbatum autem datum est priori populo in otio corporaliter celebrandum, ut figura esset in requiem,** unde et [6] sabbatum requies [(6)] interpretatur. [IV] [**Dies tamen dominicus** {**non Iudaeis, sed Christianis** per **resurrectionem domini declaratus est, et ex illo habere coepit festivitatem** [(5)] **suam.**} Ipse est enim dies primus, [7] **qui post septimum reperitur** [(7)] **octavus.** Unde et [5] **in Ecclesiaste ad duorum Testamentorum significationem dicitur:** [h] **illi septem, et illi** [(h)] **octo.**

2. [i] {Primo enim **solum celebrandum sabbatum traditum est, quia erat antea requies mortuorum. Resurrectio autem** [j] **nullius erat** [(j)] **qui resurgens a mortuis non moreretur,**} **mors illi ultra non dominaretur.** Iam [k] {**postquam facta est talis resurrectio in corpore domini, ut praeiret in capite ecclesiae, quod corpus ecclesiae speraret in** [l] **finem,** [m] **dies dominicus, id est, octavus, qui et** [(5)] **primus,** [n] in festivitate [(n)] successit.}]

3. [8] (⟨***Apparet*** autem hunc diem etiam in [o] sacrosanctis [o] ***scripturis*** esse solemnem; 'ipse' [p] enim [[I] 'primus' 'est' '[(p)] dies'

g) sabbato autem priore populo B. h) — (h) Aug.: da illis septem et illis octo; E: da partem his septem, et quidem his octo. i) illis Et. j) — (j) nullis erat. Qui E A. k) add autem Et. l) fine Aug. Et B. m) iam Aug. Et. n) — (n) s. S. 44 im Text. o) divinis scr. Orig.; scr. sanctis B H; sanctis scr. A. p) — (p) — est E, est enim dies primus B A H.

saeculi, ‛[q] in [r] ipso formata sunt elementa [(q)] mundi,’ in ipso ‛creati sunt angeli,’] ‛in ipso quoque a mortuis resurrexit Christus, in ipso de coelis super apostolos [s] sanctus descendit [(s)] spiritus,’ [II] [‛***manna***’ [t] ‛in eodem die’ in eremo ‛[u] ***prim***um’ [9] **de** [9] **coelo** [v] ‛***datum est:***’**)** Sic enim dicit dominus: ***sex diebus colligetis***] manna, in ***di... autem sexto duplum colligetis.*** [III] [***Sexta*** enim ***dies*** est ***parasceve, quae ante sabbatum ponitur.***

4. ***Sabbatum autem*** [w] ***dies*** [w] ***septim***us ***est,*** quem sequitur dominicus, in quo primum manna de coelo venit. Unde ***intelligant Judaei iam tunc praelatam esse Iudaico sabbato dominicam nostram; iam tunc indicatum*** [x] est, ***quod*** [y] ***in*** [y] ***sabbato ipsorum*** [z] ***gratia ad eos de coelo nulla descenderit,*** sed ***in*** [ä] ***nostra*** [ä] ***dominica,*** in qua primum [ö] ***manna dominus*** [(8)] ***pluit.***]⟩)

Der unter dem Namen Bedas gehende Text ((B)) umfaßt den ganzen Abschnitt, der unter dem Namen Alchvines (⟨A⟩) § 24, 1 und 2 a und § 25, 3, der Wortlaut bei Hrabanus (**(**H**)**) alles bis zur Mitte von § 24, 3. Die Interpolation in den lateinischen Sermo de die dominica, die nach der 16. Homilie des „Eusebius von Alexandrien“ gearbeitet ist ([E]) ist folgendermaßen zusammengesetzt:

Et in hac die initium diei est, quando condidit mundum, id est [I II III] [IV] [V].

Pirmin (‛P’) entnimmt nur Worte aus § 25, 3 und § 24, 1; Isidor selbst wiederholt in den Etymologien einen Teil der Augustinworte von § 25, 1 und 2.

(q) — I. r) eo P. s) — (s) verschied. Stellung BH. t) — BA. u) primo Orig. EHP. v) data EP. w) septima dies Orig. EA, septimus dies B. x) — Orig. EA. y) — A. z) add dei Orig. BA. ä) **sancta(m B) dominica(m B) nostra(m B) BA.** ö) eam B, eamdem A.

Was nun die festgestellten Quellen betrifft, so verlangt die Benützung Augustins außer dem schon Gesagten noch einige ergänzende Bemerkungen. Augustin, wo er vom Stehen am Sonntag spricht, weiß nicht anzugeben, ob diese Sitte überall beachtet wird. Isidor bringt hier die Ergänzung Augustins durch die bestimmte Aussage, daß diese Sitte von der ganzen Kirche eingehalten werde (§ 24,2). Eine so selbständige Verwendung der Quelle ist bei Isidor eine Seltenheit; schon am Schluß von § 25,2 haben wir einen anderen Eindruck. Man vergleiche folgende Quellen und Parallelen:

Aug. ad Ian. (ep. 55) 13:
dies dominicus inciperet celebrari.

Is. et. 4,20:
dies dominicus celebrari coepit.

Is. de e. o. 1 § 25,2:
dies dominicus in festivitate successit.

Hilar. psalm. prol.:
nos in octava die perfecti sabbati festivitate laetamur.

Ambr. enarr. in ps. 47 (48),1:
prima requies cessavit, secunda successit.

Bei jedem anderen Schriftsteller würde man hier von zufälligen Anklängen reden; bei der sklavischen Art der Quellenbenutzung Isidors halten wir es nicht für ausgeschlossen, daß Isidor in der Tat die drei Zeugnisse abendländischer Väter, welche sich am stärksten der Lehre von der Umwandlung des Sabbaths in den Sonntag nähern (die angezogenen Stellen aus Hilarius, Ambrosius und Augustin), herangezogen und die unterstrichenen Worte aus Hilarius und Ambrosius in den Augustintext eingesetzt hat. Ist diese Vermutung richtig, so wäre diese Tatsache ein starker Beleg dafür, wie klar sich Isidor seiner Lage und seiner Aufgabe an dieser Stelle gewesen ist.

Nächst Augustin ist Isidor von Origenes abhängig, der ihm in der auch uns allein erhaltenen lateinischen Fassung vorlag. Er hat aus seinen Worten eine vollständige dignatio diei dominici gemacht durch eine Einschiebung unbekannten Ursprungs, in welcher unbedingt zwischen der Kennzeichnung des Sonntags als des Weltanfangstages und als des Tages der Engelerschaffung seine Kennzeichnung als Tag der Erschaffung der Materie gestanden haben muß, die bei Migne fehlt.

Die Abhängigkeit von Martin von Braga in § 24, 1 und 2 ist uns deshalb wichtig, weil dadurch die Vermeidung des Begriffes opus servile zu einer absichtlichen wird. Eine gewisse Schwierigkeit liegt darin, daß die lateinische Fassung der Eusebiuspredigt nicht nur in der deutlich abgehobenen Interpolation von Isidor abhängig ist, sondern auch darüber hinaus mit ihm übereinstimmt, und zwar an

Stellen, die der lateinischen Fassung gegenüber den bisher veröffentlichten griechischen Texten[1] eigentümlich sind. Auffällig ist schon die gemeinsame Zurückführung der Sonntagsstiftung auf die Apostel. Dann aber hebt Isidor zu einer Erklärung des Wortes dominicus an, die in der Eusebiuspredigt durchgeführt ist, als Zurückführung auf den Namen des Herrn, während sie bei Isidor etwas Geschraubtes und Unklares hat. Wir möchten nach diesem Befund ein doppeltes Verhältnis zwischen dem Sermo und Isidor annehmen: seine Benützung durch Isidor und hernach die Einschiebung des Stückes aus Isidor in den Sermo, vielleicht gelegentlich seiner Aufnahme in den offiziellen liber sermonum.

Aus Gregor hat Isidor anscheinend nur einen Satz übernommen, der sich freilich ähnlich bei Augustin wiederholt findet, aber erstens da, wo er bei Isidor auftritt, ein Einschiebsel ist, und andererseits bei Gregor an bevorzugter Stelle steht, Da wir obendrein feststellen können, daß sich Isidors Benediktionenliste inhaltlich und in der Reihenfolge mit der des Ambrosiaster und mit ihr allein deckt — ein wörtlicher Anklang, die Aufnahme der Worte de coelo im Satz von der Mannaspendung könnte immerhin Zufall sein —, so fehlen eigentlich nur der für Isidor veraltete Tertullian und die ihm wahrscheinlich unbekannten Gallier unter den Vorlagen für sein kunstvolles Flechtwerk; höchstens könnte man eine Bezugnahme auf Leo I. dignatio diei dominici vermissen.

Wir stellen noch einmal zusammenfassend Sinn und Bedeutung von Isidors Sonntagsparagraphen fest. Im ersten Teil (§ 24) ist in kunstvoller Verschlingung der Quellen und Gedanken eine knappe Darstellung des Sinnes des Sonntags gegeben: seiner Einsetzung, der Art seiner Feier (durch Arbeitsruhe, Kultus im allgemeinen und stehendes Gebet im besonderen — nur das Fastverbot fehlt), seiner Bedeutung als einer Feier der Auferstehung im doppelten Sinn: der Auferstehung Christi und der eigenen.

Der zweite Abschnitt (§ 25, 1—2) handelt in leise verstärkten augustinischen Worten von der Ablösung des Sabbaths durch den Sonntag.

Der dritte Abschnitt (§ 25, 3—4) umfaßt die Darstellung der Benediktionen des Sonntags.

Nicht so bedeutsam ist, was Isidor in dem gleichen Werke gelegentlich der Fastenfrage über Sabbath und Sonntag schreibt. Er ist dabei von einem erst neuerdings aufgefundenen Stück der fälschlich Hieronymus beigelegten Schrift de septem ordinibus ecclesiae

1) G. Morin in Revue de l'Orient Chrétien XIII 406 ff; vgl. auch (wegen der deutschen Übersetzung von Zahn) D. 933, n. 7!

abhängig, welche um 400 in Nordspanien entstanden ist. Wir bringen beide Texte nebeneinander[1]:

de septem ordinibus ecclesiae Rev. Bén. XL 315,7 ff.

Volentes autem die sabbati ieiunare ne prohibeas, sed potius iuves; quia dominus noster die sabbati operatus est, et salvum hominem fecit; et necesse est, ut eum diem, quem in vigiliis propter resurrectionem domini plurimum veneramur, in perpetuum ieiunando apud te habeas consecratum, et ne Iudaeis exultando praestes, quod deus sustulit patiendo.

Die autem dominica reficiendum est, ut resurrectionis Christi testes gaudium domini gentibus praedicemus; praesertim cum apostolica sedes hanc regulam servet, ut unusquisque episcoporum ecclesiae suae consuetudinem prout voluerit immutaret. Tamen . . . Post pascha autem . . .

Isidorus de ecclesiasticis officiis (M 83,775 f) I 43

De diversorum dierum ac temporum ieiuniis.

1. Praeter haec autem legitima tempora ieiuniorum omnis sexta feria propter passionem domini a quibusdam ieiunatur, sed et sabbati dies a plerisque, propter quod in eo Christus iacuit in sepulcro, ieiunio consecratus habetur, scilicet ne Iudaeis exsultando praestetur, quod Christus sustulit moriendo.

Dominico autem die reficiendum semper esse, ut resurrectionem Christi et gaudium nostrum gentibus praedicemus, praesertim cum apostolica sedes hanc regulam servet.

Post pascha autem. . . .

44

De vario usu ecclesiarum.

2. Alia vero, quae varie per diversa loca observantur, sicuti est, quod alii ieiunant sabbato, alii non, alii quotidie communicant, alii certis diebus, ab aliis nullus dies praetermittitur quo non offeratur sacrificium, alibi sabbato tantum et dominico, alibi tantum dominico. . .

Der zuletzt wiedergegebene Satz ist für uns dadurch ziemlich wertlos, daß wir die Quellen Isidors hiefür nicht kennen und also nicht erfahren, in welchen Gegenden diese verschiedenen Sitten herrschen. Dagegen handelt es sich in § 43, stärker noch als in der Vorlage dieses Abschnittes, um ein Werben für die römische Sitte des Samstagsfastens, wobei die Wendung gegen den jüdischen Sabbath ein Hauptmotiv bildet. Der feine Ausdruck von der durch die Sonntagsfreude der Christen gepredigten Auferstehungsbotschaft ist in beiden Fassungen beachtlich.

Während Isidor in seinen Sententien nur das dritte Gebot gestreift hatte[2], hat sein Landsmann Tajo wenig später in seinen Sententien den Sonntag bei der Untersuchung über die Zahl „sieben" berührt. Wir bringen seine mutmaßlichen Vorlagen (daß er Gregors moralia benützt hat, steht fest[3]), indem wir zugleich auf die Quelle 7)—(7) im Isidortext hinweisen.

1) de septem ordinibus ecclesiae steht bei M 30, 148 ff., die vorliegende Ergänzung aber hat G. Morin veröffentlicht in der Revue Bénédictine XL 1928, p. 315 (vgl. ebenda p. 289 ff: Pages inédites de deux Pseudo-Jérômes); die Quelle ist Clm 14766 ua.

2) sent. lib. I 18,13 (M 83,579).

3) Manitius aaO S. 99. Der Tajo-Text steht M 80,752.

Aug. ad Faust. 16,29:
dominicum dicimus qui post sabbatum numeratur octavus.
Gregor. mor. 1, 8, 12:
quia revolutus septimum sequitur, octavus recte numeratur.
Is. de e. o. 1 § 25,1:
qui post septimum reperitur octavus.
Tajo sent. 1, 18, 13:
dominico scilicet die resurrexit, qui, dum diem septimum id est sabbatum sequitur, a conditione octavus invenitur.

Inhalt.

Lebenslauf des Verfassers.

Am 30. März des Jahres 1896 wurde ich zu Augsburg als erster Sohn des Gymnasiallehrers Dr. Robert Thomas und seiner Ehefrau Ida geb. Lütge geboren. Ich besuchte nach der Volksschule bis ins zweite Kriegsjahr das Alte Gymnasium zu Regensburg, an dem auch mein Vater damals wirkte. Mein theologisches Studium bereitete ich durch zwei philosophische Semester an der Universität München vor; es folgten theologische Semester in Erlangen, Tübingen, Marburg und wieder in Erlangen (1916—1921), später (in den Jahren 1925 und 1926) zwei weitere Semester in Marburg. Von meinen akademischen Lehrern haben der Philosoph Alexander Pfänder und die Theologen Rudolf Otto und Paul Tillich am tiefsten auf mich eingewirkt. Der Einfluß Wilhelm Stählins als Führers in der Jugendbewegung gewann mich für den Dienst in der bayerischen Landeskirche, dem ich von Oktober 1921 bis April 1925 als Vorstadt- und Diasporaseelsorger in Augsburg oblag, zuletzt in selbständiger Stellung, verehelicht mit Edith Gebhardt aus Cham im Bayerischen Wald. Als Geschäftsführer der „Berneuchener Konferenz" siedelte ich nach Marburg über und trat nach Erfüllung der mir hier gestellten Aufgaben im Juli 1926 in den Dienst der Hessen-Kasseler Landeskirche, in dem ich seither als Hilfspfarrer im Evangelisch-Lutherischen Ministerium Marburg für den Sprengel Ockershausen stehe. — Im Kriege nahm ich als Unteroffizier im 19. Bayerischen Feldartillerie-Regiment an den Offensiven des letzten Kriegsjahres in Frankreich teil.
